

JESICA ESTEFANÍA BUFFONE

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - LABORATORIO DE
INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS HUMANAS/UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

MARTÍN GRASSI

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA ARGENTINA

LA REDUCCIÓN VITAL Y LA VOCACIÓN
INTERDISCIPLINAR DE LA
FENOMENOLOGÍA:
UN DIÁLOGO ENTRE FRANCISCO
LEOCATA Y MAURICE MERLEAU-PONTY

THE VITAL REDUCTION AND THE INTERDISCIPLINARY VOCATION OF
PHENOMENOLOGY: A DIALOGUE BETWEEN FRANCISCO LEOCATA AND MAURICE
MERLEAU-PONTY

jesicabuffone@hotmail.com
martingrassi83@gmail.com

Recepción: 18/06/2023
Aceptación: 23/07/2023

RESUMEN

Francisco Leocata propone una nueva reducción fenomenológica, que llama *reducción vital*, la cual nombra el centramiento del sujeto encarnado, la necesidad de sabernos traspasados por la historia y por los otros como punto de partida para la producción de conocimiento en el seno de nuestra experiencia de la vida. Esta reducción vital permite pensar al ser humano desde las diversas disciplinas científicas, en diálogo con la fenomenología y la metafísica. Si bien Leocata construye su fenomenología personalista sobre las bases de la fenomenología trascendental de Edmund Husserl, en este trabajo queremos resaltar las posibilidades que se abren a partir de un diálogo más estrecho con Merleau-Ponty, quien ha subrayado el carácter interdisciplinar de la fenomenología.

PALABRAS CLAVES

Leocata, Merleau-Ponty, Reducción, Vida, Interdisciplinariedad.

ABSTRACT

Francisco Leocata finds a new phenomenological reduction, which he calls *vital reduction*. This reduction aims at naming the centrality of the subject's *incarnation*, that is, the fundamental situation of being pierced by history and by our fellow subjects as the very point of departure of our knowledge. This vital reduction

Tábano, no. 23, ene-jun 2024, pp. 90-106.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.23.2024.p90-106>

enables a promisory dialogue between the different sciences, phenomenology, and metaphysics, in order to reflect upon human condition. Although Leocata preferred the trascendental phenomenology of Edmund Husserl in order to build his philosophy of person, in this paper we will argue that a dialogue with Merleau-Ponty is more promising, for he was the one who stressed the interdisciplinary nature of phenomenology.

KEYWORDS

Leocata, Merleau-Ponty, Reduction, Life, Interdisciplinarity.

1. LA FENOMENOLOGÍA Y SU CARÁCTER INTERDISCIPLINAR

Para Francisco Leocata, la pregunta por el ser humano no puede de ninguna manera escindirse de los exámenes de los modos en que la existencia humana se despliega. Evidentemente, el hombre y sus actividades siempre ha sido objeto de la antropología filosófica. No se parte jamás –ni podría partirse nunca– de una visión eidética que aprehenda la esencia del hombre de forma inmediata; por el contrario, la antropología filosófica parte primeramente de aquello que el hombre hace para luego remontarse a las facultades que hacen posible estas actividades, y llegar así a la postulación de una esencia humana. La reflexión ontológica o metafísica no puede llevarse a cabo sin estas consideraciones ónticas y pragmáticas del hombre, si no es que quiere perderse en abstracciones y quimeras insignificantes. Esta necesidad metodológica implica, ante todo, un imperativo epistemológico, que es la de poner en diálogo el discurso metafísico con los discursos científicos. Si comunión, *communitas*, significa ante todo el estar en deuda (*munus*) el uno respecto al otro (*co-*), entonces la comunión epistémica conlleva una mutualidad de las disciplinas en el estar referidas las unas a las otras. Una situación contraria sería la de una *inmunidad epistemológica*, en la que alguna disciplina se considere *in-mune*, es decir, como desligada, como no estando en deuda, con ninguna otra. Si la metafísica ha tenido, de alguna manera, este estatuto de inmunidad es porque se ha considerado a ella misma muchas veces como un discurso completamente original y originario, fundante e infundado: como una especie de discurso axiomático o arqueológico que por ser primero no puede sino referirse a los demás discursos como siendo secundarios, como segundos, como aquello que le secunda, que “le sigue”. Tal ha sido, sin ir más lejos, la posición de Martin Heidegger, cuyo discurso del Ser se desliga a propósito de los discursos acerca de los entes, y queda así *inmunizado* respecto a los otros saberes: nada que digamos en torno al mundo y a los entes puede modificar o clarificar en nada aquello que el Ser sea (Belgrano, 2022). No es casual, por ello, que Leocata haya tomado partido explícito y deliberado por una fenomenología que posibilite una transposición, un traslado, una travesía desde lo ontológico a lo óntico, y viceversa (un movimiento que se dice también *ana-logía*); de allí su mirada crítica respecto a la filosofía de Heidegger en sus posibilidades interdisciplinarias (Hoevel, 2014, p. 368). Este puente entre los

discursos metafísicos y ónticos puede ser tendido en aquellas fenomenologías que comprendan a la filosofía como un saber que se abre al diálogo interdisciplinar, sobre todo a partir del hecho fundamental de la corporalidad del ser humano. De allí que la elección de Leocata para avanzar en una antropología filosófica sea, ante todo, la de la fenomenología de Edmund Husserl, quien ha ofrecido elementos centrales para pensar el fenómeno del cuerpo propio, o cuerpo vivido. Sin embargo, Leocata quiere radicalizar más la importancia de la situación encarnada del hombre, por lo cual propone una nueva reducción fenomenológica, a la que llama *reducción vital*. En este trabajo, examinaremos lo que Leocata entiende por esta reducción y propondremos, también, un diálogo más estrecho con Maurice Merleau-Ponty, quien es, a nuestro parecer, el que más ha pensado la condición vital y corpórea del ser humano dentro de la tradición fenomenológica. Es de notar que Leocata ha preferido la fenomenología trascendental de Husserl a la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty por razones de índole metafísica -como iremos mostrando. Sin embargo, creemos que repensar el diálogo entre Leocata y Merleau-Ponty puede ser promisorio para profundizar en la reducción vital y sus implicancias. Analizaremos, entonces, el concepto de *reducción vital* desarrollado por Leocata para reconducirlo a lo que consideramos el suelo mismo de su propuesta: el *cuerpo vivido*. Luego, examinaremos lo que entiende Maurice Merleau-Ponty por cuerpo propio, y la crítica que este filósofo le hace a lo que denomina “psicología clásica”, para ver así en la reducción vital la realización del imperativo metodológico presente en la obra del filósofo francés, que pretende ante todo “volver a las cosas mismas”.

2. FRANCISCO LEOCATA: LA REDUCCIÓN VITAL COMO UN VOLVER A LAS COSAS MISMAS

En su último libro sistemático, *Filosofía y ciencias humanas: Hacia un nuevo diálogo interdisciplinar* (2010), Leocata propone una nueva reducción que debe sumarse a aquellas que ya planteaba Husserl: la *reducción vital*. Para el filósofo argentino, son ciertamente imprescindibles a la filosofía la *epoché*, la reducción eidética y la reducción trascendental: la primera permite suspender el juicio natural y neutralizar los prejuicios a la hora de encontrar la verdad del fenómeno; la segunda posibilita, a través de la variación imaginativa, la detección de una forma típica o eidética de los fenómenos; la tercera nos lleva a reconocer en el ser humano una dimensión trascendental y constituyente, que Leocata llamará *naturaleza personal* del ser humano y que, a diferencia de Husserl, la articulará con la noción metafísica de *acto de ser*. Sin embargo, en este elenco de reducciones, la que falta es un examen racional que reconduzca las actividades del hombre y la fenomenalidad del mundo de la vida al punto axial en el que todo esto de hecho acontece: el reconocimiento de un

cuerpo propio, o cuerpo vivo. La reducción vital, así, vuelve a integrar todas las dimensiones humanas al concepto de vida, ese concepto que servirá de pivote epistémico para convocar a todas las ciencias y disciplinas, y logre efectivamente establecer entre ellas un diálogo fructífero.

La aún demasiada abstracta analítica del *Dasein* de Heidegger como ser-en-el-mundo no le sirve a Leocata para pensar al ser humano en su concreción, en su vida concreta, en su vivir en carne y hueso. Si el concepto de Ser ponía en jaque la esencia dialogal e interdisciplinar de la filosofía, será el concepto de *vida* la que le proveerá a Leocata de un campo semántico que le permita comprender al ser humano en su complejidad óptica, y la que posibilite también un camino a su naturaleza ontológica, definida por el concepto de *persona*, y que constituye el núcleo de toda su filosofía. Si bien Leocata ha tratado el tema de la vida (2007, 39-64), más que tematizar el concepto mismo de vida, su reflexión se juega en las construcciones conceptuales que se erigen sobre este concepto, y que él utiliza para dar cuenta de la pluriforme existencia humana. Estas construcciones conceptuales son dos: la de *mundo-de-la-vida*, la de *formas-de-vida*, y la de *praxis vital*.

En primer lugar, el concepto de *mundo de la vida* (*Lebenswelt*), tomado de Husserl, implica una doble consideración: por un lado, la afirmación de que todos nuestros diversos discursos no son construcciones arbitrarias, sino que florecen de ese suelo vital que es el mundo percibido y en el que nos movemos y actuamos; es decir, que este mundo de la vida no es un objeto en sí mismo, sino la condición de posibilidad de toda objetualidad. Por otro lado, que este mundo de la vida se define por notas características típicas: es un espacio-tiempo perceptual, pragmático (que se refiere a las cosas en tanto son nuestros asuntos, *pragmata*, antes que a las cosas como entes en sí mismos), intersubjetivo e histórico. En segundo lugar, todas estas notas le permiten a Leocata retomar otra construcción conceptual referida a la vida, esta vez tomada de una tradición extraña a la fenomenología, como la de la filosofía analítica de Ludwig Wittgenstein: la idea de *forma-de-vida* (*Lebensform*), que se encuentra referido al lenguaje y que se articula con ese otro concepto del filósofo vienés, el de *juego-del-lenguaje* (*Sprachspiel*). Sin desestimar la estructura sistemática y técnica del lenguaje en su logicidad y en su naturaleza semiótica, el lenguaje es una cierta praxis que tiene lugar en el mundo como una determinada forma de habitarlo intersubjetiva e históricamente. Por ello, el lenguaje es apropiado como sistema en el uso que de él hacemos, y este uso supone la referencia a un ser humano que se desenvuelve en un *mundo-de-la-vida*. Para Leocata, a pesar de sus diferencias, Husserl y Wittgenstein comparten una “concepción de la vida como portadora de significado” (Leocata, 2003, p. 147). Ambos autores le permiten a Leocata hacer una crítica de cualquier reducción del lenguaje a mero sistema, en tanto que “no está en condiciones de responder

adecuadamente a la pregunta por el aspecto vital y racional del lenguaje” (Leocata, 2003, p. 192). En tercer lugar, el carácter vital de nuestro mundo se expresa también en la dimensión axiológica de nuestra praxis, en tanto que nuestro habitar el mundo implica valorarlo de diversas maneras. La reflexión ética de Leocata se sostiene también sobre una cierta axiología que se nutre desde sus primeros trabajos sobre Louis Lavelle (1991) y que continuará en sus *Estudios sobre fenomenología de la praxis* (2007). Aquí el constructo conceptual de *Lebenswelt* se encuentra en tensión con otro constructo, que es el de *Weltanschauung* (*visión de mundo*), procedente de la filosofía vitalista de Wilhelm Dilthey. Siguiendo la crítica de Husserl a Dilthey, la filosofía no puede contentarse meramente en ser una descripción de las diversas sabidurías que constituyen su mundo de una determinada manera histórica y cultural, sino que debe apuntar a reconocer una racionalidad del mundo y de la práctica humana como ser en el mundo que posibilite la construcción de un discurso ético. Sin embargo, la ética de Leocata no elude la concreción de los modos en que el mundo se determina moralmente, escapando por una vía trascendental, sino que asume la *materialidad* de los valores (siguiendo el gesto de la fenomenología axiológica de Max Scheler): el valor es un concepto que permite articular efectivamente la actividad de un sujeto que en su práctica vital otorga valor a aquello con lo que trata, pero que a la vez es afectado por el valor intrínseco a las cosas mismas. Siguiendo la máxima fenomenológica de la correlación, no hay valores sin sujetos ni sin objetos, y la axiología no es sino el discurso de este encuentro entre el mundo de la vida y la visión de mundo, que intenta alcanzar una racionalidad ética que dé cuenta de esta complejidad entre una forma y una materia, entre una situación concreta y una decisión racional respecto a lo que sea el bien.

Como podrá apreciarse, el concepto de vida le sirve a Leocata para proponer una antropología filosófica atenta tanto a las dimensiones lingüísticas, históricas, culturales, y morales, del ser humano. Pero todas estas dimensiones se juegan en última instancia en el reconocimiento del hombre como un ser encarnado, como un ser que es un cuerpo viviente, como una persona que es, a la vez, un ser espiritual y un ser corpóreo, siendo la vida aquello que posibilita dicha síntesis: vida espiritual, vida animal. Por ello, el tema del *cuerpo propio*, tomado de Husserl y de Merleau-Ponty, juega un papel central en todos sus trabajos. Y, si el tema del cuerpo propio es fundamental para comprender la síntesis que es el hombre mismo, entonces una disciplina especialmente axial para posibilitar la comunicación y la comunión entre los diversos discursos es la psicología.

Lo que Leocata encuentra en el nivel eidético o intelectual-racional-teórico, lo encuentra también en el nivel ético-axiológico de una razón práctica. En sus *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, vuelve a las consideraciones respecto al cuerpo vivo

y al sentimiento fundamental de la vida, pero esta vez para comprender la acción humana. El cuerpo viviente es el símbolo originario en cuanto corporeidad cósmica, es decir, extensa-espacial, correlativa a una subjetividad, en cuanto capaz de hacer presente en un “ahí” del mundo, un sujeto encarnado. Es por lo tanto el lugar originario de todo ulterior símbolo (Leocata, 2003, p. 103).¹ Este sentimiento fundamental está anclado en la corporeidad e indica una afección primordial que es a la vez la respuesta a las solicitudes del mundo, por lo cual hay una dimensión instintiva que está al servicio de la vida y que es intencional, aunque sea del orden pre-reflexivo (2007, pp. 48-49). En este nivel del instinto vital no es posible aún hablar de *acción personal*, pero es preciso buscar ya aquí las raíces de la axiología y la “génesis de la apreciación” (2007, p. 53). Esta primera dimensión afectiva de la vida en su relación al mundo se encuentra, de todas maneras, ya atravesada por una cierta lógica racional-instrumental que pone en relación medios y fines en su relación con el mundo. Aquí Leocata rechaza la falsa dicotomía entre *vida* y *técnica*: “la vitalidad se abre a los instintos, a los apetitos sensitivos y en estos ya se generan contemporáneamente la respuesta pre-racional y la posibilidad de una cierta instrumentalidad” (2007, p. 57). Leocata considera que Merleau-Ponty, en *La estructura del comportamiento*, es quien mejor describe este proceso vital, en el que el cuerpo humano propio y subjetivo “se constituye como tal en el movimiento, el cual implica la copresencia de afección y de acción” (2007, p. 57). Si bien esta praxis ya se asoma en los primeros estadios del cuerpo vivo, no alcanza aún los estadios más complejos de la racionalidad. Sin embargo, debe evitarse caer aquí en un reduccionismo del orden instintivo, puesto que “lo que es genéticamente anterior no por eso es fundamento de lo ulterior, y menos aquello que encierra su sentido” (2007, p. 58). Por esta razón, Leocata prefiere la fenomenología de Husserl antes que la de Merleau-Ponty, en tanto que es preciso una actividad noética que supere la mera aprehensión por sentimiento del ser del sujeto: lo que quiere evitar, ante todo, es una metafísica irracionalista y vitalista, que perdería el centro ontológico del ser humano, que se juega en el concepto de persona y que implica como fundamental a su dimensión intelectual (2007, p. 44).

En todo caso, también en este plano de la vida y de la afección aparece el aspecto intersubjetivo, siendo el *mundo de la vida* aquello que media entre los cuerpos vivos y su praxis significativa común. El ser humano se abre camino kinestésicamente en el mundo según los dos horizontes de la naturaleza y del mundo social. En este camino, Leocata subraya que el ser humano construye un mundo real (tomando una

¹ En los últimos años, también Emmanuel Falque (2013) retoma la idea del *proferir la palabra* y de su *carnalidad* para recuperar la voz hablada y maridar teológica y filosóficamente la carne con el verbo. En este sentido, se separa allí de las críticas de Jacques Derrida a la voz y a la oralidad en tanto que sostiene el paradigma metafísico de la presencia, y oponiéndole su grammatología. También Leocata retoma esta transferencia teológica y afirma “la palabra es carne” (2003, p. 110).

expresión de Jean Piaget) en el intercambio que el niño tiene con sus padres y gracias a cuyo intercambio “va creando desde temprano su espacio interior, en el que las imágenes y afectos se van entrelazando, y que dan a la corporeidad subjetiva una amplitud e intensidad creciente de valores” (2007: 59). Los valores son estas perspectivas significativas que provocan tanto emociones como prácticas y que, por ello, *motivan* al ser humano a actuar de una determinada manera. En esta relación intersubjetiva son claves tanto la gestualidad, primero, como el dominio del lenguaje, luego, que solo tiene sentido dentro de esta “co-implicación entre lo afectivo y lo práctico”, que permite por ello explicar en gran parte el aspecto pragmático del lenguaje, “inseparable de una base de expansión vital afectiva” (Leocata, 2007, p. 60). En todo caso, la génesis de la subjetividad no puede prescindir de esta dimensión afectiva y práctica que se desarrolla en su contacto con el mundo de la naturaleza y con el mundo de los otros, aunque no por ello pueda reducirse completamente la totalidad de la subjetividad a este plano instintivo y emotivo. Aquí es donde es preciso, para Leocata, postular aquella reducción trascendental que alcanza el orden propiamente *personal* del ser humano, puesto que, aunque imprescindible para comprender la dinámica humana, este nivel de la corporeidad viva “no se identifica ni puede considerarse como la ‘génesis’ de la subjetividad en sentido propiamente personal, aunque sí comienza a mostrar su *emergencia* a partir de etapas psicossomáticas más tempranas” (Leocata, 2007, p. 60).

Es en este juego de las dimensiones humanas donde se encuentra la compleja actividad teórica fenomenológica definida por el uso de las *reducciones*. La propuesta original de Leocata en esta tradición fenomenológica (dejando aquí de lado la originalidad de su maridaje entre fenomenología trascendental y metafísica en su *reducción personalista*)² se encuentra en postular la necesidad de una *reducción vital*. Aunque, como vimos, en sus libros anteriores la reconducción de las dimensiones del lenguaje y de la praxis a la dimensión vital tiene una importancia fundamental para comprender al ser humano y su dinámica, es en su último libro sistemático, *Filosofía y ciencias humanas*, donde tematiza esta nueva reducción. Este libro fue publicado en pedido de la Facultad de Psicología de la Universidad Católica Argentina, y puede verse la importancia epistemológica de esta disciplina tanto en lo que concierne a una antropología filosófica, como a un diálogo interdisciplinar que posibilite la constitución de una teoría holística sobre el ser humano. Para Leocata la psicología es “de entre las ciencias humanas la que más cerca está de una manifestación fenoménica de lo vital-humano”, que ofrece a las demás ciencias humanas empíricas un saber

² Para un desarrollo de la metafísica personalista de Leocata, ver en sus obras especialmente: 2003, pp. 296-298 y 365-411; 2007, pp. 305-317; 2010, pp. 334-354. Puede consultarse también un estudio introductorio a este tema en: Guerrero, 2014.

acerca de la vida, tanto en su dimensión individual como social (Leocata, 2010, p. 297).

La psicología y las demás ciencias humanas se sustentan sobre el postulado de una “subjetividad objetivable” y de sus relaciones intersubjetivas que configuran el mundo social y cultural para una efectiva investigación analítico-descriptiva. El plano sobre el que trabajan las ciencias humanas es el ámbito en que la experiencia de la vida se siente y manifiesta, y tal es el centro de la *reducción vital*. Leocata ofrece una definición de la reducción vital como “re-conducción de todos los actos intencionales y de todas las afecciones y voliciones y motivaciones, movimientos y padecimientos, a una vitalidad fundamental cuya clave reside en el cuerpo en cuanto *Leib-Körper*” (2010, 305-306). Por un lado, la condición de *Körper* posibilita la integración de los estudios psicológicos con los biológicos y fisiológicos, con una *somatología*. Por otro lado, la condición de *Leib*, inseparable pero no idéntica a la primera, alude al cuerpo en tanto que está conectado con la experiencia de la vida no solo individual, sino intersubjetiva. Esta subjetividad bidimensional es lo que permite que sea objetivada desde el plano más profundo del yo que llama Leocata *personal* o *trascendental*. La clave para Leocata es comprender estas dos reducciones (vital y trascendental) en su distinción y su continuidad:

Ambas constituyen un llamado a la subjetividad, pero con diversas características: la reducción vital es el plano en que se realiza la experiencia de la vida humana en su aspecto sensible y afectivo, comprendiendo en ella también el intercambio con el mundo externo, tanto natural como cultural; y por eso es susceptible de ser estudiado como fenómeno con su cuota de objetividad y sus perfiles. El yo personal de la reducción más profunda es el mirador desde el que se observa, compara, relaciona cuanto acaece como fenómeno a nivel vital, sin ser él mismo susceptible de ser convertido en fenómeno meramente psíquico: de allí su carácter “apodíctico”, al que apela Husserl. Participa también él de la vitalidad, más aún, su actualidad es una vida más intensiva que la primera (*viventibus vita est esse*), y está en un nivel en el que ella confluye con el pensamiento, los valores, la acción y la libertad, y en el que se realiza una autorreflexión que a diferencia de la reducción vital, no es objetivable por ser la fuente de toda constitución y objetivación; siempre permanece en ella un núcleo de subjetividad más profundo, no tematizable, es decir no susceptible de ser tratado desde una óptica objetiva aunque sea fuente de toda posible tematización. (Leocata, 2010, pp. 307-308)

A partir de este juego de las reducciones, se evitan algunos inconvenientes que imposibilitarían una antropología filosófica holística y un diálogo interdisciplinar

fecundo. Primero, se evita un esquema epistemológico jerárquico de corte racionalista (cartesiano-leibniziano) que reconduzca todas las ciencias a un sistema dominado por la filosofía. Segundo, repetir la ilusión naturalista que termina por objetivar en demasía las ciencias humanas y conlleva una concepción cósmica de la experiencia vital y la praxis humana. Tercero, evitar también una ontología universal centrada en la trascendentalidad del sujeto que dificulte el carácter *positivo-empírico* de las ciencias humanas. Cuarto, suspende la postulación de una psicología pura o a priori del tipo husserliano, que es la resultante de trasladar la temática de la intuición eidética al plano psicológico. Por último, cancela tanto la voluntad de privilegiar una determinada escuela filosófica, como la de fundar una ciencia *ex novo*, sino que la reducción vital convoca al descubrimiento de nuevos perfiles en la experiencia de la vida, creando el espacio de un diálogo interdisciplinar. En síntesis, afirma Leocata, la reducción vital “es lo que permite dirimir la tensión entre una idea empírica y experimental de la psicología [...] y de las ciencias humanas en general, y una concepción que con Ricoeur podemos llamar *reflexiva*” (Leocata, 2010, p. 309). La distinción de las dos reducciones (vital y trascendental, o personal-ontológica) no supone por ello la rehabilitación de la distinción de corte kantiano entre un *yo empírico* y un *yo trascendental*, porque no se trata aquí de establecer dos *planos* del yo, sino de reconocer “dos *niveles* de vitalidad y actualidad” (Leocata, 2010, p. 309). Si bien el yo o *self* de la psicología no alcanza el nivel ontológico, no por ello es una entidad separada de la persona. De aquí que la reducción vital como mediadora entre la filosofía y las ciencias humanas, cumpla un rol fundamental para un abordaje interdisciplinar e integral de la condición del ser humano.

3. MERLEAU-PONTY: EL ESTAR SITUADOS COMO PUNTO DE PARTIDA DE LA INVESTIGACIÓN

La *reducción vital* propuesta por Leocata hace del cuerpo vivido el eje de esa vuelta hacia nosotros mismos. ¿Qué implica ese giro filosófico que me permite saberme en un mundo y atravesado por él? El cuerpo vivido, el cuerpo de la historia y de una comunidad, es puesto en el centro de esta reducción que resitúa al sujeto en su carácter de agente y de objeto en medio del mundo de la vida. Es así como la reducción vital puede pensarse también como una actitud con valor epistémico, a partir de la cual mi cuerpo se revela como traspasado por los otros y como parte de un cuerpo colectivo. Será desde allí, en tanto sujetos encarnados, que daremos cuenta de aquello que estamos intentando comprender. La reducción vital permite “relacionar los fenómenos del psiquismo con el sentimiento corpóreo fundamental” (Leocata, 2010, p. 266), eliminando así una concepción dualista y escindida de la subjetividad. Esta reducción, anterior a la reducción trascendental husserliana, es “la vida consciente y pensante que

se percibe como tal, y que tiene su centro en el yo en cuanto persona animada por un acto de ser” (Leocata, 2010, p. 223). Al mismo tiempo, sostiene Leocata, “es fundamentalmente la reconducción de todos los fenómenos psíquicos, y de todos los que son objeto de las ciencias humanas en general a un centro de unidad que consiste en una subjetividad cercana a la que buscaba Merleau Ponty” (2010, p. 266), por lo que la antropología que se desprende de la filosofía merleauPontyana se presenta como el centro de este movimiento epistémico y existencial en el que el curso de las vivencias se pone en primer plano. De hecho, para Leocata (2010), la filosofía merleauPontyana tiene el mérito de haber acercado “con indiscutible originalidad la subjetividad a la corporeidad en cuanto tal, constituyendo como eje de una nueva fenomenología al sujeto encarnado no espiritual” (p. 227). A continuación, abordaremos la crítica que Merleau-Ponty realiza a la actitud metodológica de la “psicología clásica”, con el objetivo de recuperar al sujeto encarnado en la producción de conocimiento y ahondar en ese “acercamiento” a la corporalidad que el mismo Leocata identifica. Así, en la apuesta metodológica presente en varias de las obras de Merleau-Ponty (1976, 1984, 2001, entre otras), podemos rastrear algunos de los fundamentos de la reducción vital propuesta por Leocata.

Merleau-Ponty nos acerca el mundo de las ciencias desde otra perspectiva y, con ello, otras formas de hablar sobre el mundo y de describirlo se posicionan como vías legítimas de expresar nuestra experiencia. En *Fenomenología de la percepción* (1984), el filósofo propone una vuelta a las cosas mismas, pero desde un cuerpo traspasado por la historia y por los otros. Ese repliegue sobre el mundo y sobre la experiencia que tenemos de él será el punto de partida para el desarrollo de la ciencia, la cual aparece como la “expresión segunda” (Merleau-Ponty, 1984, p.8) de ese mundo de la vida que se ha intentado sepultar. Asimismo, un análisis holístico e integral de la experiencia se hace necesario para poder asir su sentido (1976): el comportamiento debe ser comprendido como parte de un entramado complejo en el que todo tendrá una significación para el sujeto actuante. Asimismo, las dimensiones que lo componen están unidas por un hilo significante que las dota de un mismo estilo, que une el pasado, el presente y el porvenir del sujeto. La comprensión del comportamiento implica, por ello, asirlo en su complejidad, en sus diferentes capas, en medio de ese movimiento dialéctico en el que naturaleza y cultura, desarrollo y filogénesis, se presentan como polos en medio de los cuales oscila nuestra existencia.

En *Les sciences de l’homme et la phénoménologie* (2000), Merleau-Ponty analizará el desarrollo que Husserl realiza en torno a la crisis de las ciencias humanas a comienzos del siglo XX, profundizando y llevando aún más lejos la comparación que el filósofo alemán realizará entre psicología y fenomenología. En este ensayo, Merleau-Ponty desplegará los mecanismos e implicancias del método

fenomenológico, haciendo de la historia personal y del sentido que la misma le imprime al mundo, la manera de aproximarnos a él. La crisis de las ciencias humanas que Merleau-Ponty analiza en esta obra era, ante todo, una crisis de fundamentos que se expresaba en la ignorancia de “la acción combinada de las condiciones psicológicas, sociales, históricas exteriores” en la producción misma del conocimiento. En medio de esta crisis, la filosofía había perdido toda justificación, separándose de su objeto de estudio y tendiendo, sobre todo, hacia una actitud irracional desligada de aquello a lo que hacía referencia: la falta de fundamentos de las ciencias humanas, tal como había adelantado Husserl, hacía imposible pensar en el progreso de estas o, al menos, las convertía en disciplinas estériles con escaso poder explicativo. Por lo tanto, era necesario mostrar la posibilidad de su desarrollo y, con ello, evidenciar el rol que la filosofía tenía en medio de ese proceso. Merleau-Ponty sostiene que, aunque el filósofo crea que cuando piensa o formula alguna afirmación expresa “el contacto mudo de su pensamiento con su pensamiento” sin ligazón alguna con las circunstancias, está, sin embargo, “condicionado por las causas fisiológicas, psicológicas, sociales e históricas” (Merleau-Ponty, 2000, p. 57). Esta disociación entre condiciones materiales y producción científica convirtió al pensamiento filosófico en un producto “sin valor intrínseco”: lo que para el crítico era un fenómeno residual, para el filósofo tenía que ver con la situacionalidad de su pensamiento. Por esa razón, Husserl intentará trazar un camino entre el psicologismo y el logicismo, tratando de transformar el condicionamiento padecido en condicionamiento consciente: en la *reducción fenomenológica* el filósofo debe suspender momentáneamente las afirmaciones o significados con los que refiere a las cosas de su entorno. Sin embargo, suspender no implica negar “el lazo que nos une al mundo psíquico, social y cultural”, sino que “se trata por el contrario de verlo, de tomar conciencia” (Merleau-Ponty, 2000, p. 59). La reducción fenomenológica husserliana pretende revelar la “tesis del mundo” que sostiene y fundamenta cada uno de nuestros pensamientos; es planteada como una ruptura entre nuestro pensamiento y nuestra situación física o social individual. Por lo tanto, para Merleau-Ponty, lo propio del filósofo será “considerar su propia vida en lo que ella tiene de individual, de temporal, de condicionado, como una vida posible entre muchas otras” (Merleau-Ponty, 2000, p. 59). Para Husserl, nunca podemos escaparnos de la temporalidad, pero sí vivenciarla de diferente manera: el tiempo puede ser vivido de manera “pasiva”, esto es, inmersos en la corriente temporal “sufriéndola” como actores pasivos o, en cambio, recuperarla y colaborar con su desarrollo. Por ello, para Merleau-Ponty, en la propuesta husserliana “hay una profundización de la temporalidad, no hay una superación de la temporalidad” (Merleau-Ponty, 2000, p. 60). De esta forma, la reducción fenomenológica se presenta como una actitud necesaria en el marco de la investigación, en la medida en que pone al filósofo frente a los condicionamientos

propios de su historia. Sin embargo, este intento necesario por ponernos frente a nuestro tiempo nunca podrá llevarse a cabo plenamente, en la medida en que es imposible desprendernos por completo de las ideas, valores y condicionamientos que nos atraviesan: es desde allí que nos replegamos sobre nosotros mismos.

Por otra parte, la filosofía no puede ser definida solamente como reflexión sobre las esencias por oposición a las disciplinas prácticas que se relacionan directamente con la existencia. Sobre la argumentación de Husserl, Merleau-Ponty sostiene que con el pensamiento reflexivo no descubrimos necesariamente alguna verdad eterna, sino el devenir inteligible de las ideas, una génesis de sentido. Cuando nos aproximamos incluso a nociones propias de disciplinas como la geometría, vemos allí un devenir histórico de esas nociones. Por lo tanto, Merleau-Ponty se pregunta dónde encontramos el asiento o fundamento mismo de la filosofía. Evidentemente, el mismo no se encuentra en el acontecimiento, como tampoco en lo eterno. El filósofo vive y filosofa en medio de una historia que no es la suma de los eventos de un extremo a otro, sino una “historia intencional”, dialéctica, cuyo orden o sentido puede ser puesto en perspectiva y no meramente “sufrido”. “Ser filósofo, pensar filosóficamente”, sostiene Merleau-Ponty, es “comprender ese pasado en virtud del lazo interior que existe entre él y nosotros”. La comprensión es para el filósofo “coexistencia en la historia” (Merleau-Ponty, 2000, p. 119) y la filosofía será, entonces, búsqueda y revelación de la estructura de sedimentación propia de esa historia. Al mismo tiempo, este paradigma que aúna la fenomenología con las ciencias humanas puede trasladarse al análisis mismo de la subjetividad y de la organización del aparato perceptivo del sujeto: esta estructura dialéctica se puede identificar tanto en la historia, como en el cuerpo. La estructura de sedimentación y de reactivación de sentido, es esa estructura instituyente que recorre tanto la historia personal, como la dinámica propia de la historia. Al respecto, Merleau-Ponty sostiene:

La filosofía es la reanudación de operaciones culturales comenzadas delante nuestro, continuadas de múltiples maneras, y que “reanimamos” o “reactivamos” a partir de nuestro presente. La filosofía vive de ese poder extraordinario que tenemos de interesarnos en todo lo que fue o es generado en el orden del conocimiento y de la vida, y de encontrarle un sentido común, como si a través de nuestro presente todas las cosas se nos hicieran presentes. El lugar real de la filosofía no es el tiempo, en el sentido del tiempo discontinuo, no es lo eterno, es el “presente viviente” (*lebendige Gegenwart*) es decir, el presente a partir del cual se reanima todo el pasado, todo lo extraño y todo el porvenir pensable. (Merleau-Ponty, 2000, p. 119)

De esta forma, habría para el fenomenólogo francés una suerte de “positivismo fenomenológico” en la actitud que intenta encontrar el fundamento de la racionalidad en algo previo a los hechos. Así, Merleau-Ponty denuncia una concepción desacertada sobre el objetivismo en la ciencia, el cual, si se concibe como “una simple notación de lo dado en el mundo exterior”, no es más que “una quimera” (Merleau-Ponty, 2001, p. 433), ya que la experiencia siempre es percibida a partir de una situación humana. La inevitabilidad de la irrupción de la mundanidad de aquel que observa no es para Merleau-Ponty caer en un antropomorfismo, sino aceptar las condiciones de partida de la investigación: la situación del investigador no puede aislarse, por tanto, del objeto observado. El filósofo, para Merleau-Ponty, “está siempre situado e individuado, y es por ello que tiene necesidad de un diálogo; la manera más segura para él de traspasar sus límites es entrar en comunicación con las otras situaciones” (Merleau-Ponty, 2000, p. 62).

La fenomenología conciliará la interioridad y la exterioridad del sujeto, como ámbitos necesarios para el desarrollo de la filosofía y de todas las ciencias humanas; la fenomenología apunta a una recuperación de la experiencia concreta “tal como se presenta en la historia”, buscando en ese desarrollo un sentido que explique el encadenamiento de los eventos. Merleau-Ponty sostiene que, para hacerle frente a esta doble exigencia de interioridad y exterioridad del conocimiento, Husserl deberá descubrir un conocimiento deductivo o empírico, un tipo de conocimiento que sea a la vez “no conceptual, que no se deshaga de los hechos, y que sea sin embargo filosófico” (Merleau-Ponty, 2000, p. 66). Esta “emergencia de la verdad a través del evento psicológico” (Merleau-Ponty, 2000, p. 66) es lo que Husserl va a llamar “intuición de las esencias” (*Wesensschau*). La visión de las esencias refiere a la explicitación del sentido o de las esencias hacia las cuales la conciencia está orientada, por lo cual no refiere a alguna capacidad suprasensible o ajena a nuestra experiencia. “Es por esta visión de las esencias”, continúa Merleau-Ponty, “que Husserl trata de encontrar un camino entre psicologismo y logicismo, y de provocar una reforma de la psicología” (Merleau-Ponty, 2000, p. 68). La intuición de las esencias es ella misma experiencia vivida y, por tanto, un conocimiento concreto. En este proceso, no obtengo sólo un hecho contingente, sino también una estructura inteligible que se me impone cada vez que pienso en el objeto intencional, por lo que el conocimiento que obtengo me pone en contacto con un conocimiento que es válido para todos y que no me ciñe a mi vida individual. Para Merleau-Ponty, la reducción fenomenológica no es un simple retorno al sujeto psicológico, sino más bien un desvío hacia las esencias que la trascienden. La reducción es poner en suspenso “todas las afirmaciones espontáneas en las cuales yo vivo”, para así poder hacerlas explícitas. En esta reducción (que nunca podré realizar por completo) intento hacer explícitas “en mi mismo esta fuente pura de todas

las significaciones que constituyen alrededor mío el mundo y que constituyen mi yo empírico” (Merleau-Ponty, 2000, p. 70).

Asimismo, tomando los estudios de Köhler (1947) y contra toda postura que describa al investigador como un sujeto escéptico desprovisto de toda subjetividad, Merleau-Ponty sostiene que es condición para el análisis efectivo de un objeto que el investigador “viva” la situación analizada. Nosotros “no podemos separarnos de nuestra mirada humana” (Merleau-Ponty, 2001, p.13), sino que será esta mirada lo que enriquezca nuestra investigación. A partir del método fenomenológico, el investigador recurre a la experiencia que posee respecto a la situación estudiada, por lo que los datos cualitativos desplazan a los datos mensurables. Para Merleau-Ponty, el saber cualitativo no es subjetivo, sino que es intersubjetivo, esto es, describe lo que es observable para todos. Es necesario ser subjetivos ya que “la subjetividad es(tá) en la situación”, y es ello lo que el investigador, en definitiva, deberá desentrañar (Merleau-Ponty, 2001, p.13).

De esta forma, Merleau-Ponty toma la crítica que Husserl realiza sobre la actitud positivista en las ciencias, pero la reconduce hacia la mundanidad que atraviesa al sujeto que produce conocimiento. En esta recuperación del mundo vivido, el filósofo debe saberse atravesado por una historia y por los otros, para hacer de ello una parte irrecusable de su expresión del mundo. La historia de las ciencias da cuenta del olvido del mundo de la vida y de una férrea voluntad de reducir al máximo su injerencia. Merleau-Ponty muestra cómo ese alejamiento ha generado, al mismo tiempo, un alejamiento del sentido que traspasa a las cosas, el cual está inmerso en una temporalidad determinada.

Para el fenomenólogo francés, el investigador se hace carne en la carne misma del mundo, en ese entramado reversible en donde, al percibir, expreso algo de la experiencia con la que tengo contacto. En la identificación de esa dinámica de reversibilidad y mutua implicación, es que encuentra el fundamento de la *vuelta a las cosas mismas*, haciendo de ellas el origen mismo de la ciencia. Asimismo, al centrar esta vuelta a la experiencia en el reconocimiento del filósofo como un sujeto encarnado, el cuerpo vivido, ese cuerpo hecho de tiempo, de historia y de palabras, es el punto de partida de mi inherencia a las cosas. Al hacer del suelo existencial del sujeto una parte irrecusable de su expresión del mundo, Merleau-Ponty (2002) considera que el arte, al igual (¡o más aún!) que la ciencia, puede revelar algo de la “verdad” que esconde nuestro entorno. Por esa razón, el fenomenólogo sostiene que “uno de los méritos del arte y el pensamiento modernos [...] es hacernos redescubrir este mundo donde vivimos pero que siempre estamos tentados de olvidar” (Merleau-Ponty, 2002, p. 9). Esta revaloración del mundo de la experiencia, de los datos

sensibles que nos rodean, hacen del cuerpo el sujeto irrecusable de la percepción. El filósofo, el sujeto que produce conocimiento, lo hace desde sus implicaciones históricas e intersubjetivas, desde un cuerpo colectivo traspasado por los otros.

4. LA REDUCCIÓN VITAL, ENTRE LA TRASCENDENTALIDAD Y LA MUNDANIDAD DEL SUJETO

La *reducción vital* de Leocata nombra el centramiento del sujeto encarnado, la necesidad de sabernos traspasados por la historia y por los otros como punto de partida para la producción de conocimiento en el seno de nuestra experiencia de la vida. En ese sentido, lo que Leocata llama reducción vital representa en la antropología merleau-pontyana el punto de partida para completar el camino de las reducciones propuesto por Husserl. Un sujeto encarnado, en medio de las condiciones materiales que atraviesan su existencia, y que hace de ello el punto de partida para el desarrollo del conocimiento. El sujeto de la reducción vital hace de la existencia, del movimiento de estar con los otros, el punto de partida necesario para describir el mundo, poniendo en primer plano aquello que el ideal positivista consideraba como un escollo. El sujeto encarnado de Merleau-Ponty, el cuerpo habitual en el que la historia y las normas de una comunidad se encuentran, es el punto de partida previo y necesario para el conocimiento de las esencias. En este punto de la centralidad de la encarnación para acceder al mundo y a la subjetividad misma, Leocata y Merleau-Ponty parecen estar de acuerdo. Sin embargo, la diferencia central entre ambos autores está en la apuesta de Leocata por preservar el ser de la persona, más allá de su inmersión en el mundo. En este sentido, el filósofo argentino prefiere profundizar la fenomenología de Husserl y su vía trascendental para acceder a lo irreductible de la persona humana en su actividad noética y en su originariedad ontológica, es decir en su acto de ser personal (Hoevel, 2014, p. 364). Pareciera que Leocata teme que la filosofía de Merleau-Ponty sea heredera de un cierto inmanentismo y de un cierto vitalismo de procedencia romántica. Sin embargo, creemos que un diálogo entre ambos autores puede ser muy fructífero para poder volver a pensar la situacionalidad encarnada del ser humano y emprender un diálogo interdisciplinar entre la antropología filosófica y las demás ciencias biológicas y sociales, sobre todo por la importancia que tiene la psicología para ambos. A nuestro parecer, las bases para un pensamiento de un sujeto bio-psíquico que se realiza en su praxis en el mundo pueden encontrarse mejor desarrolladas y fundamentadas en la obra de Merleau-Ponty que en la de Husserl, sobre todo por las dificultades que este último tiene para pensar el carácter encarnado del ser humano sin perderlo en una subjetividad trascendental. Claro que esta propuesta puede separarse de las intenciones de Leocata, que pareciera especialmente preocupado en salvaguardar una cierta trascendencia de la persona humana respecto a

su lugar en el mundo. Pero, quizás, atendiendo a la filosofía de Merleau-Ponty, no solo un diálogo interdisciplinar sea más fructífero, sino también puedan encontrarse nuevas maneras de pensar el carácter personal y encarnado de la vida y del conocimiento humano, evitando tanto el racionalismo como el vitalismo.

SOBRE LOS AUTORES

Jesica Estefanía Buffone es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y por la Université Lyon 3 - Jean Moulin. Es Magíster en Psicología Cognitiva y Aprendizaje por la FLACSO y la Universidad Autónoma de Madrid, Especialista en educación en contexto de encierro (I.E.S. N°1 Alicia Moreau de Justo) y Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Martín (LICH-UNSAM). Es docente de grado en la Universidad CAECE y en la Universidad Nacional de Tres de Febrero en la carrera de Psicomotricidad. Publicó artículos en revistas nacionales e internacionales sobre fenomenología e infancia, y es una de las editoras de Metis. Revista Interdisciplinaria de Fenomenología (UCES). Actualmente, se dedica a explorar la ligazón entre movimiento, objetos y percepción, tomando como punto de partida el cruce entre fenomenología y psicología del desarrollo.

Martín Grassi es Profesor y Licenciado en Filosofía (UCA) y Doctor en Filosofía (UBA). Investigador Adjunto de CONICET en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA. Profesor de “Antropología filosófica” y de “Teología filosófica” en el Departamento de Filosofía de la UCA. Investigador Post-doctoral de la Fundación Alexander von Humboldt en el Instituto de Hermenéutica de la Universidad de Bonn y en el Instituto de Ciencias Jurídicas y Filosóficas de la Universidad Paris I, Panthéon-Sorbonne (2018-2020). Investigador Post-doctoral de la Universidad de Oxford y de la Fundación John Templeton en el Instituto de Hermenéutica de la Universidad de Bonn y en el Ian Ramsey Centre for Science & Religion de la Universidad de Oxford (2016). Ha publicado artículos en revistas científicas especializadas en filosofía y es autor de los libros: *Ignorare Aude! La existencia ensayada* (Ediciones IAA, 2012); *(Im)posibilidad y (sin)razón: La filosofía, o habitar la paradoja* (Letra Viva, 2014); *La comunidad demorada: Ontología, teología y política de la vida en común* (Letra Viva, 2017); *El dios de los ladrones: La disputa por los sentidos del mundo* (SB Editores, 2021); *Una historia crítica de la idea de vida: El paradigma bio-teo-político de la autarquía* (SB Editores, 2022); *Phármakon: Desalajos del deseo y la escritura* (SB Editores, 2023); *La metafísica del nosotros de Gabriel Marcel* (UCA, 2023); *The*

Ghost of Totalitarianism: Deconstructing the Pneumatological Nature of Christian Political Theology (Mohr Siebeck, 2024).

BIBLIOGRAFÍA

- Belgrano, M. (2022). The Oblivion of Beings. The Process of Immunization in Martin Heidegger's Philosophy. *Studia Heideggeriana*, XI: 111-127. DOI: 10.46605/sh.vol11.2022.170.
- Falque, E. (2013). *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*. Lessius.
- Guerrero, M. N. (2014). Francisco Leocata en torno a Descartes, Husserl y la praxis en el mundo de la vida [en línea]. En: *I Jornada de Pensamiento Latinoamericano*, 7 de mayo. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/10278>.
- Hoevel, C. (2014). Filosofía y ciencias humanas según Francisco Leocata. *Studium*, 34, pp. 351-370.
- Köhler, W. (1947). *Gestalpsychology. An introduction to new concepts in modern Psychology*. Liveright.
- Leocata, F. (1991). *La vida humana como experiencia del valor: Un diálogo con Louis Lavelle*. Centro Salesiano de Estudios.
- Leocata, F. (2003). *Pensamiento, lenguaje, realidad*. EDUCA.
- Leocata, F. (2007). *Estudios sobre fenomenología de la praxis*. Proyecto.
- Leocata, F. (2010). *Filosofía y ciencias humanas. Hacia un nuevo diálogo interdisciplinario*. EDUCA.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *La estructura del comportamiento*. (trad. E. Alonso). Hachette (original en francés, 1942).
- Merleau-Ponty, M. (1984). *Fenomenología de la percepción*. (trad. J. Cabanes). Planeta-Agostini (original en francés, 1945).
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux (1951-1961)*. Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)*. Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *El mundo de la percepción. Siete conferencias* (trad. Víctor Goldstein). Fondo de Cultura Económica (original en francés, 1948).